华北农村的巫觋风习与义和团运动

张　鸣

The sorcery practices of the Boxer Movement have long been misunderstood. The practice of "spirit possession" was an important and common feature of the movement. Sorcery was very common in the villages of North China and the Boxers easily coopted these practices. Sorcery had both spiritual and practical values which were used by the Boxers. They utilized sorcery to resist their enemies and to wage war. Their use of sorcery was both widespread and opportunistic. Sorcery was also a method to raise morale. Bot although it had a place in rural society, it was also looked down upon. Because of this, when the Boxers practiced sorcery, they always avoided using the term. Sorcery was a tool for resisting Western invasion and its appearance at that time represented both the failure of the "great tradition" and the replenishment of the "little tradition."

义和团运动中的巫术现象是人所共见的事实，但是，长期以来，在义和团运动史的研究中，巫术却一直处于“妾身未明”的状态。不是被有意无意地视而不见，就是被简单化地视为来自民间教门的迷信一笔带过。近年来，一些研究者已经开始注意到了华北农村普遍的巫术风习与义和团运动的关系，并作了一些有益的探索（比如象程啸先生的《拳民意识与民俗信仰》和周锡瑞先生的《义和团运动的起源》等），但是迄今为止，尚欠缺有关的专门论述。

笔者认为，巫术文化无论是对义和团的行为模式还是对其思想意识都有深刻影响，清理它们的关系，对于更好更明晰地认识与研究义和团运动，无疑是有益的。

一、华北农村的巫风

中国文化的文字成份极其发达，古代文籍汗牛充栋，但是文化中的巫觋现象却依然存在。西周以来，巫术虽然不再象商殷以前那样是整个文化的主戏，却在深厚的社会下层找到了自己存活的土壤，蕃衍不绝，有的西方学者如黑格尔曾不无戏谑地称中国是保存古代文化要素的“福尔马林瓶”，就巫术观之，似有道理。中国南方的巫风大炽已经被人们熟知，“越人好鬼”、“南人多巫”早是不争的共识，其实中国北方农村一直也畅行巫术，巫婆神汉大有市场。清人纪昀（晓岚）曾提到，在沧州乡下“女巫郝媪，村妇之狡黠者也。余幼时，于沧州吕氏姑母家见之。言狐神附其体，言人休咎。凡人家细务，一一周知，故信之者甚众。实则布散党徒，结交婢媪，代为刺探隐事，以售其欺。”①1986 年中日学者联合进行义和团考察，在涉及北方晚清民俗时，当地老人说：“那会儿的老百姓信神的很普遍，卜卦、相面、算命的先生挺多，还有下神的。下神的多数是女人，称神嬷嬷，道嬷嬷，男的下神叫神

汉。"[②]胡朴安的《中华全国风俗志》也多次提到北方农村"俗尚巫觋"，"尚鬼信巫者，亦强半焉"。[③]

英国文化人类学者弗雷泽（J·G·frazer）把巫术分成理论巫术和应用巫术两大类。而应用巫术又分成积极巫术（指各种福人祸人的法术）和消极巫术（指各种禁忌）。他认为，巫术的思想原则就是两点，一点基于"相似律"，一点基于"接触律"或"触染律"。前者是指通过做法于跟对象相似或同类的东西，就如同作用于对象本身，这种法术叫做"顺势巫术"或"模拟巫术"。后者是指，只要某物体曾被某个对象接触过，那么就可以通过该物体对这个对象施加影响，这种法术叫做"接触巫术"。[④]也正如弗氏所指出的那样，顺势与接触巫术的实践都是混合的，而且尽管巫术与宗教在指导思想上迥异，但在现实中也互相掺合。中国民间这种情况更为明显，在北方民间的日常生活、娱乐和宗教活动中，都可以寻出巫术的踪迹，而且降神附体和魇蛊之术大发市利，无论从形式和内容上，都与弗雷泽、马林诺夫斯基等人叙述的原始民族的各种巫术相似，基本按着"相似律"和"接触律"的指导进行。

首先，北方民俗中的各种禁忌，几乎出发点都与弗氏所谓的"相似律"、"接触律"暗合，可以算作一种相当标准的消极巫术，从人体禁忌，婚姻禁忌、房事禁忌、生养禁忌、居住禁忌到服饰禁忌、饮食禁忌和语言禁忌，概莫能外。汉民族所拥有的禁忌之多，在世界各民族中当居前列。北方农民遵行禁忌，在两种情况下最为讲究和严格，一是诸事不遂之时，或说倒运和逆境的时候，二是在进行重大活动之前夕和过程中，如婚嫁出丧，上房、械斗、祈雨等活动。农民在倒运的情况下，一般都比较在乎自己的言行，生恐触犯了禁忌，会招致更大的不祥，甚至懊悔自己过去的粗心和马虎，他们可能会想象目前的逆境与犯忌有关。同样，农民在办事之先和办事当口，也特别讲究禁忌，因为这干系农家的成败兴衰乃至生死。凡是在这两种情境下，农民头脑中的相似律和接触律的思维就特别活跃。禁忌这种消极巫术，已经融入了北方农村的日常民俗之中，成为其中十分活跃的文化因素。其次，北方农村还存在着由巫师操作的巫术，例如以降神附体为特征的"跳神"、"下神"、"走阴"等巫术活动。弗雷泽曾记叙了波利尼西亚人的神灵附体现象："一旦人们认为神降在哪位术士身上，这位术士的身体便立即剧烈地颤抖起来，几至欲狂程度。他四肢抽搐，身躯胀大，口歪鼻斜，面容狰狞，两眼大睁，茫然失神。在这种状态下，他往往满地乱滚，口吐白沫，好象是神附在他身上使他这样，他这时以尖锐粗厉含糊不清的声音，喊出了神的谕旨。"[⑤]类似的神灵附体现象，在中国北方农村相当普遍，有的地方志称："巫蛊势力弥漫 全境，信者奉之若神，视为万能……若辈装神扮鬼，手足蹈舞，所降之神，非此处狐仙即彼处神怪"。[⑥]这种巫术也是由"术士"即巫觋操作（女者为巫，男者为觋），俗称巫婆神汉，也有称下神、顶神的，跳大神的或马子、马匹等，当然也有尊为法师的。小说《红楼梦》里的马道婆，《聊斋志异》里"执长兵，舞榻上"的都中老妇，就是这一类人物。由于降神附体与一般禳解活动界线不清，所以有时乡村僧道也来插上一手。跳神主要用于两途，一为驱邪（魔、鬼、怪）；一为治病，两者常常混用。李景汉先生在定县调查中，曾记录了这种"下神"现象："巫觋在治病以先，要烧香叩头，请大仙附体。然后这人就改变声调，做出种种怪态。要是给人念咒驱邪，就用一个桃木钉子（用桃树枝削成的钉子）在病人身上各处乱钉，虽然不是真的往肉里钉，有时也要着上几下。[⑦]这就是巫师降神驱邪的过程。还有借助一些变戏法的手段以加强视听效果的，如用桃木剑事先涂好药水，在预先涂好药水的纸上或物件上乱砍，发生化学反应显出红色，就说是鬼怪的血等等。驱邪还有被称为"视鬼"，"观仙"的，即由巫师降

神附体后假称看见了作祟之鬼，然后做法驱之。

李景汉还记叙了下神治病的情形："农民得邪病或病重的时候，家人就请一个顶大仙的妇人治疗。来的时候多在夜间，并且先把预备出来的屋子遮的很严密，始终不许点灯。还在炕桌上供些熟鸡蛋和烧酒，等这妇人来到之后，先要烧香请仙，把香烧完不久，她便坐在炕沿的桌旁，给大仙留着炕里的正座，忽然有点响声，就说大仙来了，家人忙着叩头，请大仙饮酒，吃鸡蛋，也能听见吃喝的声音，然后由顶仙的妇人请问大仙说，'这人得的什么病'，于是就听大仙似说似唱的答道'这人得的〇〇病。'这样一问一答的好久，所有得病的原因，治病的方法和几种简单的药品，都给说清，那声音的细弱，好象女子。有时大仙还用一只毛烘烘的小手，替病人按摩。"[8]北方还有一种"瞧香"的巫俗，瞧香者到病人家，"假托神鬼说话，尔后在香炉烧香，视香燃烧的情况决休咎，或用药，或许愿，则愈，或两可。"[9]不过，在多数情况下，即使为人治病，巫师在降神附体之后，都要跳踉舞蹈。跳的方式各有不同，粗野一点的只是无章法地乱跳、乱蹦，乃至抽搐吐白沫；文质一点的则跳得较为章法，甚至有观赏性，古代称为"巫舞"。《商书·伊训》有"敢有恒舞于宫，酣歌于室，时谓巫风"辞句，孔颖达疏曰："巫以歌舞事神，故歌舞为巫觋之风俗也。"正因为如此，民间才称之为"跳大神"。不过就精神状态而言，很可能粗野者的巫舞是进入了某种迷醉状态，而文质者则依旧是清醒的。

在世界大部分地区，降神附体都由专门的巫师进行，中国大体上也不例外。巫师一般都有"家学"传承，相对而言，中国北方的巫术传承较南方某些地区要松散一些，也有出身非巫家世，忽然之间行为怪异而化为"野巫"的人。还有乡村道士代行巫术降神附体的，在基督教传入后，有些接近教会的人甚至请传教士"驱邪"，虽不降神附体，但也洒圣水、念经，多少有些巫术的残迹。清同治四年十二月，直隶宁晋县双井村农民张洛代因想早点让父亲为其娶亲，假作中邪，"医治不愈，祷禳无效"，结果其父听教民之劝，请来天主教神父来家念经驱邪，不慎火烛引爆家中的火药，灼伤洋教士而导致一场"洋官司"。[10]所以，北方农村的巫师并未严格地享有行巫的特权，更不是一成不变的"人神中介"，这就为义和团运动中巫术的泛化种下了根苗。

北方农村还存在蛊术，或者魇术，这在弗雷泽、马林诺夫斯基等人类学家那里被称为"黑巫术"，即以木、草、面、土等东西做成偶人，代表所要伤害的对象，一般还要附上该对象的生辰八字或这个对象的头发、指甲乃至头屑等身体遗留物，然后诅咒作法，据说这样可以致对象于死地。《红楼梦》里赵姨娘请马道婆对凤姐和宝玉即行的此术。

二、义和团引入巫术的缘由

华北农村的巫术已经溶入民俗之中，是一种泛化的社会行为，而且已有相当的宗教化趋向，降神前要烧香叩头，治病驱邪要借助符箓经咒。诸如"出神上天"，"人前过阴"、"降神附体"等巫风相当普遍地渗入直录、山东一带的民间教门的仪式和活动之中，同后者的宗教仪式乃至宗教意念纠搅在一起。巫风的被习，是北方农村文化构成中不可忽视的事实，它对农民的影响是多方面的。在思维方式上，巫术那种相似律和接触律的思维，始终是支配农民日常生活的逻辑之一，在应付紧急情况和重大政治事件时，这种巫术逻辑常会出台。在行为方式上，农民容易产生模仿巫觋行为的冲动，平时这种冲动不易暴露，一旦欲有特殊作为

时，巫师很容易成为他们的模仿对象，借以唤来自身力不可及的神奇力量。英国著名人类文化学者马林诺夫斯基说过："在战争中，无论如何原始的民族，都明白攻守武器、地势、兵力多寡及个人膂力乃胜负所系。但是这些即使都齐备了，还是有不能预测的偶然事件会使强者败，弱者胜，好象半夜袭击，埋伏突起 ，及其他种种对于一方特别不利的情形。在初民社会中，我们见到关于战争的巫术。他们相信巫术是和武器及兵力独立的，它可以帮助他们制胜这些偶然的料想不到的事变。"⑪比起初民阶段来，中国北方农村的巫风当然是小巫见大巫。从某种意义上讲，北方农村的巫术只是一种残留性的巫术。除了无所不在的禁忌之外，人们对待巫术就象对待宗教一样，持一种实利主义态度，只在有事（生病、有难）时才与之发生关系。尽管如此，巫术应付特殊事件的功能却依然被认可。在农民战争中，引入巫术来济武器之穷的现象已经不是什么新鲜事了。但是，象义和团这样如此大规模地泛化巫术，却也是罕见的。恰是由于中西之间巨大的武器因素的差距，才迫使农民向古老的巫风求助，战争的需要，是促使义和团运动中巫风大炽的首要因素。

巫术行为在北方农村生活中的位置不同于衣食住行、婚丧嫁娶、年节祭祀、社火戏乐等等日常活动。首先，在文化范围，它属于边缘和非正统的地位，乡绅们对之一般持否定和轻蔑的态度，如《颜氏家训》上所谓"勿为妖妄之费。"巫婆神汉在农村中地位颇低，属于下九流的"七姑八婆"之列，为正经人所看不起；其次，巫术具有较大的神秘性，在农村中只有僧道的法事可与之相比，许多巫师具有一般人所没有的狂迷气质。疯癫气氛的巫术既为农民日常所耳濡目染，又带有一定的神秘性，既平常又非常，这就为义和团运动大规模引入巫术提供了现实性。正是巫术的神秘性，才使之具有令人选择它的巨大诱惑力，而它的"平常"又为人们的大规模的仿习提供了可能。至于巫术性的禁忌，早已溶入一般日常民俗之中，随着降神巫术的泛化而在运动中凸现也是自然的事。当大传统的意识形态在西学东渐中节节败退，逐渐丧失其固有威信时，小传统的边缘性文化因素就显得格外活跃，这种活跃甚至暂时和部分地得到了士大夫的认可。

有的学者已经证实了巫师在北方农村，其师承要比南方松散随意，因此，其降神巫术要比南方易于泛化（如程啸的《拳民意识与民俗信仰》）。无疑，北方农村中普遍的降神巫术现象和超越巫师谱系的泛化机制是义和团运动大规模地人人降神活动的源头，而它与某些民间教门的降神附体，则是一种共生关系。如果讲传统的话，前者显然要比后者古老得多，涵盖面和影响力一般也大得多。

三、义和团行为及意识中的巫术文化印痕

在研究中我发现，几乎所有在北方农村存在着的巫术现象都可以在义和团中找到踪影。

（一）降神附体

降神附体是义和团运动中最明显的巫术现象，拳民称为"上法"。降神巫术本身在义和团运动中并没有多少思想价值，它主要是以一种助力手段的面目出现的，通过这种手段，农民幻想把平时从乡土宗教和小说戏文中得来的，为他们最景仰钦佩的神祇（多为古之英雄豪杰）与他们合为一体。"仙出洞，神下山，附着人体把拳法……要平鬼子不费难。"⑫

华北农村巫师降神附体大体上可以分成两种类型。一种是神智迷乱式。这种类型与初民巫术的降神附体相似，往往表现为一时的神智迷乱，口吐白沫，浑身颤抖，乱舞狂跳，以这

种非正常的神智姿态表示神已降临到术者的身上。在义和团运动中，以这种迷乱的形式降神的人甚多。据一位目击者说："诸小儿拜神后，两旁肃立，忽然如发马脚之状，面红眼直视，口喷白沫，呼叫嘻嘻，飞拳踢足，七八岁者亦一跃数尺。"⑬即使反应不如此激烈，至少也要经过一阵昏迷然后作"巫舞"："习拳者持咒面东南方，三诵而三揖，即昏绝于地。顷之手足伸屈，口作出长嘘，一跃而兴，舞蹈不已。问其名，则关平、武松、孙悟空、黄天霸之类，皆戏剧中习见者，或以手拍其顶心，则神立解。"⑭

在日常生活中，以迷乱式降神附体的巫师一般具备两种条件之一，或者自身有点神经质，甚至有轻微的精神病态，或者是凭借某些药力，使自己进入迷狂之状。民俗学学者宋兆麟先生说："在请神附体的过程中，巫师必须浑身抖动，如醉如痴，进入超常状态，是神灵附体，还是有其他奥秘？这是很迷惑人的。事实上，一般巫师除了都有一些神经质而外，他们也采用一些麻醉方法，在东汉《百草经》中有一段记载：'麻蕡，味辛平，有毒，主五劳七伤利五脏。下血寒气，破枳，止脾，散脓，多食令见鬼，狂走。久服则通神明，轻身。'说明多食麻籽有麻醉作用，能'狂走''见鬼''通神明'，这正是巫觋服用麻籽以求的麻醉状态"。⑮

义和团拳坛上法附体有没有用药物而致狂迷的？现在还没有足够的证据，但众多的团民在上法前须饮符水。台湾学者戴玄之先生认为，符是用朱砂写的，吞符是要将符烧成灰和水吞下，自然也就吞进了朱砂。所以也有使团民发生精神变态的作用。⑯按朱砂的成分是汞，微量朱砂有安神作用，如果书符用砂较多，有可能破坏人的肾脏功能而引起汞中毒症状。据现代中医临床经验，这种症状通常表现为泌尿系统障碍，未必产生精神变态。故团民服砂后的迷狂是否有受心理暗示抑或所服符内含有别种药物成分，尚有待明者考证。但有关资料证明，义和团中确有一些神经质的或患有某种精神病症的成员，象山西介休拦驾而遭诛杀的团首郭敦源就是典型的一个。时人记载"因练拳而致邪祟附身，竟成疯癫者，传闻藉藉。"⑰可能是习拳者原本就有轻微的精神病，经过附体仪式的气功诱导，遂成"走火入魔"——不过这样一来，其降神巫术就更接近巫者了。其余的多数人很象是一种初学气功的气功态，台湾戴玄之先生称之为一种受催眠暗示的催眠态。⑱

第二种降神巫术是理智清醒型。也就是说术者在降神附体过程中始终保持清醒的状态。李景汉在定县调查中描绘的只改变声调"做出种种怪态"的下神妇人，就属于这一类，不过这种巫者相对较少。据时人记载，义和团拳坛上法，一般成员无论何时何地，都会"流沫喘气"，而有所谓"明体者"，则"神降之后，尚自知觉，不致错迷也。"更有所谓"缘体者"，"谓与神有缘，不劳更请，但一顿足存想，其神即降也。"⑲本世纪60年代，山东大学进行义和团调查时，原拳民叙述他们上法附体是这样的："附体前，用一块黑布包头，结了两个大角，头中心的额门有一个帖，上书老夫子（老祖师）的名字，坐一回儿，突然喊起了老祖师的名字，接着就教徒弟传枪传刀。"⑳这种一顿足式"坐一回儿"就来神的降神者，虽然简单快捷，但由于请神过程过于草率，神态与常人无异，其神秘性也相应减低了，这种简易降神法适合那些心理过于正常的人，不论如何诱导，也出不来"气功态"，所以只好自诩"明体"或"缘体"了。当时老百姓讽刺这种不能进入迷醉状态的降神为"假请神，瞪个眼，弗拉弗拉的把气喘。"㉑可见，这种清醒型的降神在乡间的吸引力不大。人们还是认可那种如痴如癫的状态才是真正的神灵附体。巫术，必须有"异状"才有足够的神秘性。

农村日常的降神巫术，实际上是一种招神（魂）术，术者自认为能通过一定仪式将神、狐、鬼、怪"招来"，通过术者之口，表达一定的意愿；通过术者之体，做出一定的动作。

作法的目的不同，所招的对象也相当广，从神仙佛祖，到狐仙鼬怪和逝者的魂魄。支配降神巫术的意识，虽然从表面上看是人对神力的企望，类似于宗教信仰意识，但骨子里却是认为人可以支配神灵鬼魂的巫术思维，而有别于人听命于神的心态，在术者思维里，真正的主角是他自己。

在义和团运动中，降神巫术的泛化，已经没有了求巫行巫的区别，上法的团民，既是求巫者，也是行巫者，受到巫术思维和宗教思维交互作用的支配。惟团民的主角自信要比巫觋小，而对神灵的崇信程度却要比巫觋高得多。需要特别指出的是，北方农村一般巫婆神汉所降之神杂芜其类，其中相当大的部分是狐仙鼬怪这种“神格”低下者，而义和团所降的却大都为神勇英武，聪明正直的“正神”。巫觋降神附体主要是代言，而义和团所要求的却是通过这种仪式，“传递神力”，即将神仙之神力转移到义和团之身。从某种意义上讲，上法附体也可以说是义和团团民们效法古代英雄的仪式。

(二) 黑巫术

黑巫术在中国被称为魇蛊之术或魇胜之术，是专门用来诅咒伤害敌手的一种巫术。这种巫术在初民阶段常常公开施用，但随着人类社会的发展，则一般转为秘密行为。在中国农村，这种巫术尽管是隐蔽的，但农村中又几乎人人知道它的存在。

黑巫术是一种比较典型的模仿巫术，其施用对象只限于人类，而且主要是一种个人行为，即通过对他人的仿形物施用各种诅咒和伤害，来达到伤害敌手的目的。总之“在举行(巫术) 时一定要有些东西代表着仇人，而这些东西和它代表者须相似，相近或是它本身的一部分。”[22]由于这种巫术过于阴毒邪恶，既不合乎正统思想，也不容于乡里道义，据笔者所见的材料，在义和团运动之前，中国历史上还没有出现过公开地大规模地施用黑巫术的现象。

在义和团运动期间，这种原先处于隐蔽状态的黑巫术得以公开露面，而且成为以毒攻毒，即对更阴毒更邪恶的洋人的制胜手段，因为洋鬼子是十恶不赦的、志在灭亡中国的最凶悍敌人，传教士则早被判定是从事挖心剖肝、摘人眼珠、淫人妇女种种“邪术”的“非人”，对付“邪术”和“非人”，即使采用阴毒的手段，也能为人们所理解和支持。运动期间，农民针对洋人所施用的黑巫术，一种是拟形的，即采用传统的偶人诅咒方式。比如一些人出面收集各家的面，做成小面人以代表洋鬼子，然后在十字路口上烧掉，当时还有民谣：“七家面，八家水，十字路上烧洋鬼。”[23]大概出于农民珍惜粮食的心态，此法又改成只是将面人拿到十字路口上去煮：“千家面，百家水，活活煮死小洋鬼。”[24]或者是“七家子面，八家子水，十字道上煮洋鬼，煮了洋鬼出了气。”然后将这些“面洋鬼子”给小孩子吃，“有吃头的，有吃腚的。”[25]真是既经济又解气地“伤害”了敌人。还有以草人来代表洋鬼子的。山东农民当时最恨的是德国传教士（很明显有德国强占胶州湾和强修铁路的背景），于是就扎一些草人，“草人怀里写上德国传教士的姓名，和他的生辰八字，将草人缚在树上，半夜子时，用针扎他的眼，用刀穿他的心，说这样可以使德国传教士瞎眼和心痛而死。”[26]一般来说，对洋人实行这种比较精确的巫术并不容易，知晓传教士的姓名尚易，打探其“生辰八字”则难，不过还是会有一些坚信黑巫术魔力的义和团或接近义和团的农民愿意做此尝试。

另一种巫术是象征性的，也就是用虚拟和意会中的事象来代替偶人，届时对虚拟或象征物施行法术咒语，据说也能达到伤害对手的目的。一些调查材料说：义和团运动期间“老年妇女们手持笤帚疙瘩和菜刀，嘴里念着：‘先剁脑袋后剁腚，剁的毛子死个净。’到十字路口焚纸香诅咒洋人死亡。每天晚上，大师兄分给每户黑豆七个，念了咒让各家把黑豆放在锅里

倒水煮。这样就把洋人的魂聚来煮死，可以听到洋人在锅里吱吱的叫。”[27]这种简易施术法，本质上是普通老百姓急待复仇的心理反映，因为黑巫术如此大面积铺开，所以不可能再要求做得那么规范，那么精确。

也许是黑巫术不够正大光明的传统，上述施术者大多为老妇人或小孩，精壮的义和团战士似乎不屑为此，他们是些与洋人开仗都要先下战书的勇士，具有侠士风范的豪杰，当然就不好象妇人一般地“背后伤人”了。

(三) 禁忌

禁忌在人类文化学中又称为“Taboo”，译音“塔布”，是出于人类各种目的性行为所作的约定俗成的禁制。从某种意义上说，巫术意义上的禁忌是降神附体之类的积极巫术的一种辅助性行为和补充规范。所以又可称禁忌为“消极巫术”。禁忌与积极巫术一样，其思维走向都是企图通过人的某些的行与止来达到特定的神奇目的。禁忌与积极巫术的不同，主要在于它是一种“禁止行为”，只规定“不许做”的范围。在平时，它不象积极巫术那样，是巫师的专利，而需要凡涉及此事的有关群体及一定社区的人共同遵行。如果有人不遵行这些禁忌，就会导致相应的积极巫术的失败。禁忌是建立在一定群体对巫术思想的共同认可的基础上的。出于自我保护的动机，人们宁愿对禁忌所规定的禁止行为不加触犯，人们遵行禁忌，既不是出于法律的惩罚，也不是出于道德的自律，只是出于对触犯禁忌可能造成伤害的忌惮。中国的民间禁忌与原始民族的禁忌也是有区别的，禁忌在民间分为两种情况，一种是日常生活禁忌，如从同姓不婚到年节忌语。这类禁忌不是为某一个特定的具体目的服务的，而与积极巫术更无直接关系。第二种是特定事情的禁忌，即农民举行重大活动，如结婚、送葬、盖屋及至械斗，都有相关的禁忌，参予者遵行之以保障事情的顺利进行。这类禁忌有的就与积极巫术有关，如事情需要巫师“相助”，请巫跳神时忌有“冲”，须戒斋等等。

出现于义和团运动中的禁忌行为主要是后一种情况的衍生，它伴随着降神巫术大规模地涌现，与降神巫术同属于团民克敌制胜或自我保护的借用手段（程啸先生称之为“防洋禁忌”），比如防洋人及教民下毒，要“盖井口”，“门上贴符”[28]，或者干脆在门首处上贴纸条，上书“白来”二字。“洋鬼子治（制）造纸人、纸马，害中国庶民。仙传叫各家每坟头上插香一柱，由十二至十四晚间烧香三夜”。[29]类似这样的由义和团传下来让居民遵行的禁忌，在运动中不胜枚举。出于对洋鬼子“鬼蜮”手段的恐惧和紧张心理，也出于运动高潮中巨大的群体压力，人们比较容易相信以至盲从遵行禁忌即可保身家的宣传，在意识和行为上尽可能与周围的人们协调一致。这种大面积的群体相互感染、相互刺激，使在北京、天津这类文明程度相对较高的都会中，也出现了类似于乡野农村式的禁忌性从众行为。

第二类是战争禁忌。许多原始民族在战争期间都有一些特殊的禁忌，如对战争参加者性生活的限制，以及对参战者妻子贞节的要求等等。义和团运动期间这类禁忌特别丰富，并主要是伴随着刀枪不入的降神巫术而铺展开的，这一类禁忌的一部分还是有些“道理”的，它们的指向是禁止那些“不洁”行为，如沾染女色，抢掠、偷盗财物等等，因为它们与道德标准相联系。但是有一些则显得很没“道理”，以常人的认识甚至觉得荒唐。据时人记载，天津前线的义和团，一日忽下令：“凡铺户居民之有妇女者，七日不可入市，七日不可缠足，男女七日内宜著红衣裤，男女七日内宜蔬食。”由此产生的期待是：“妇女不梳头，砍去洋人头，妇女不裹脚，杀尽洋人笑呵呵。”[30]北京的义和团在攻打使馆区及北堂时，“令人家烟囱上盖以红纸，又令将粪桶倒置，插纸花于上。”[31]这些莫名其妙的禁忌，目的都是保障战争的

胜利，可以算是战争禁忌，虽说没什么道理可言，但禁忌的特点是超越常理思维的逻辑。它以独特的方式，怪诞的语言，利用和迎合大众求异心理从而将人们的意识和行为集中到一个特定的目标之上。在这里需要指出的是，无论“防洋禁忌”还是战争禁忌，都已经不是原来意义上的民间禁忌了，它们大多由义和团组合构造并以命令形式传下来，让居民们遵行。可以说是名副其实的“义和团禁忌”。这种禁忌的流行，既依赖于人们迷信法术的民俗传统，也依赖于人们对战胜洋人的热切期望。

禁忌不仅在战争中充当辅助巫术之用，有时也可以为战争巫术的受挫作出说明和解释。早在初民的巫术体系中，有一种巫术，必有一种补充说明，对前者的信誉和效用作出特定的解释，否则该巫术就无法维持其生命力。义和团运动中的降神巫术，在战争的严酷现实面前，不断地暴露出虚幻的本质，但义和团却不肯轻意放弃其“刀枪不入”的神话，于是某些与战争禁忌相关的解释和借口就出台了。解释有两个方面的内容：对于自己营垒方面，则声称有人犯禁，如抢夺、沾女色，甚至宣称战死者多因破戒，才导致了法术的失效。还有一种说法是，法术不灵是因为有人不信神佛，不信义和团的法术，“义和团本是神兵神将，灭洋人本不难，今所以不能扫平者，实因多有不信之人，得罪于众神仙，故法术往往不灵”。[32]按“信则灵，不信则不灵”的民间说法，这种解释是差强人意的。事实上，如果连巫术思想都不信，那么禁忌所依赖的“共信”基础就丧失了，所以在信禁忌的人看来，这等于是最大的犯禁。关于敌对营垒方面，义和团宣扬他们攻战的失败，是敌人用了义和团禁忌所忌之物来破了自己的法术所致。比较普遍的说法就是声称洋人用“女色法宝”使义和团法术失灵。比如说天津租界“各洋楼架大炮甚多，每炮皆有一赤身妇人跨其上”。[33]对于进攻北京西什库教堂的失利，义和团的借口更为离奇，说：“此处与别处教堂不同，堂内墙壁，俱用人皮粘贴，人血涂抹，又有无数妇女赤身露体，手执秽物站于墙头，又以孕妇剖腹钉于楼上，故团民请神上体，行至楼前，被邪秽所冲，神即下法，不能前进，是以难以焚烧。”[34]后来越传越玄，以至出现了北堂什么“万毛旌”使诸神“远避不能附体”的说法。[35]原始初民对生殖的神秘观念、以及后来封建宗法社会的性别角色观念和女性歧视观念，反而在民俗禁忌中形成悠久的神化女性某些精神的或生理机能的传统。鲁迅先生的《朝花夕拾》中描写了长妈妈自夸她们有让长毛大炮自炸的“神力”。义和团的如上说法，正是这种禁忌传统的延续。显然，这类早已为人们所熟悉的说明，在一定时间内和一定的人群中，是能起到“解释”作用的。

四、简单的总结

巫术是中国北方农村悠久而普遍的文化传统，更重要的是，巫术具有在重大事件中应急的特点，所以在义和团较为仓促地掀起大规模排外与反侵略斗争时，就不期而然地成为首选的工具。巫术平日在农村既有神秘的仪式，又有实用的价值，可是偏偏缺少社会地位。所以，义和团大规模地引入降神巫术时，不仅抽掉其某些固有内涵，而且隐去了神巫的名号，而宁愿自承是宗教信众（佛门义和拳），将巫术行为主要限于“上法”与禁忌，但在更深层上，巫术的思维在拳民头脑中却十分活跃，无所不在的禁忌，使“相似律”和“接触律”思维得到了充分的发挥。

巫术是义和团参加反侵略战争的武器，既是精神的，也是工具性的。显然，这是一种在实战中毫无实效的武器，采用这种武器，并不仅仅由于农民认识上的局限，和义和团动员群

众的需要。义和团团民们并非闭着眼睛全然无视先进火器的威力和效用，他们乞灵于巫术与神道，实际上是一种仓促和无奈的选择。义和团不是迷信了巫术才去和洋人作战，而是出于驱逐洋人的救国与自救的冲动，才选择了包括巫术在内的神秘武器。时代留给农民的选择余地实在是太有限了。当普遍而深重的民族危机震撼华北农村的时候，农民既缺乏象太平天国运动时那种组织和纲领思想，又丧失了与先进知识分子结合，汲取先进思想的契机，他们备取的文化思想资源，几乎只剩下平日所熟习的乡风民俗与民间创作以及民间宗教要素。其实，就是在运动高潮中，也不是所有的义和团都相信他们法术的威力，持将信将疑态度的大有人在。不过作为一种为时代所局限的选择，大多数人还宁愿一试。当巫术在枪炮面前失灵时，多数团民宁肯以原始的武器与古老的中华武术应战，并没有一哄而散。他们多数人的目的是在于“战”而非炫耀法术。所以，我们今天批评义和团的迷信，既要看到他们的局限，也要体谅其无奈。最后，需要特别指出的是，巫术如此公开而大规模地走上政治舞台，并部分地得到文化上层的认可，就近代文化冲突而言，多少是由于大传统在西方入侵和西学东渐面前出现“文化失效”，小传统不得已出来“补位”所致。然而，在一己文化的体系之内寻找思想与文化资源以对抗外来优势文化冲击与侵略是没有出路的，只有持开放的态度，文化的重生才有可能。

---

①纪昀：《阅微草堂笔记》卷四。

②佐佐木卫：《近代中国农村社会民众运动的综合研究》，（日文版）日本东方书店，第 47—48。

③胡朴安：《中华全国风俗志》上，河北人民出版社 1985 年重印本，第 38、21 页。

④⑤参见弗雷泽：《金枝》上，中国民间文艺出版社，1987 年版，第 19、32 页；第 143 页。

⑥《中国地方志民俗资料汇编》华北卷，书目文献出版社，1989 年版，第 219 页。

⑦⑧李景汉：《定县社会概况调查》，第 400 页；第 398 页。

⑨叶大兵、乌丙安主编：《中国风俗辞典》，上海辞书出版社，1990 年版，第 871 页。

⑩《教务教案档》第一辑，第 628－629 页。

⑪㉒［英］马林诺夫斯基：《文化论》，中国民间文艺出版社，1987 年版，第 49 页；57 页。

⑫㉙陈振江，程啸：《义和团文献辑注与研究》，天津人民出版社，1985 年版，第 34 页；第 109 页。

⑬⑰⑲《拳事杂记》，《义和团》（一）第 244 页；第 238 页；第 271 页。

⑭《庚子诗鉴》，《义和团史料》，第 33 页。

⑮宋光麟：《巫与巫术》，四川民族出版社，1989 年版，第 35 页。

⑯⑱戴玄之：《义和团研究》，台湾，中国学术著作奖励委员会，1993 年版，第 26 页；第 25－30 页。

⑳㉓㉕《山东义和团调查资料选编》，齐鲁书社 1980 年版，第 200 页；第 50 页，第 288 页。

㉑宁津县调查材料，《义和团史料》，第 978 页。

㉔㉖王某口述《近代史资料，义和团运动专辑》。

㉗《宁津县志稿》，《义和团史料》，第 974 页。

㉘《拳时北京教友致命》，卷 11，第 1 页。

㉚㉝《天津一日记》，《义和团》（二）第 147 页；第 151 页。

㉛《庚子诗鉴》，《义和团史料》，第 68 页。

㉜《天津拳匪变乱纪事》，《义和团》（二），第 32 页。

㉞仲芳氏：《庚子记事》，第 28 页。

㉟《庚子日记》，《庚子记事》，第 109 页。

（作者张鸣：中国人民大学党史系副教授；邮编 100872）